

Carla Casagrande – Silvana Vecchio, *Passioni dell'anima: Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale* [Strasti duše: teorije i uporaba afekata u srednjovjekovnoj kulturi], SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015., vi + 438 str.

Bogati kompendij patrističkih i skolastičkih pogleda na *Strasti duše* Carle Casagrande i Silvine Vecchio, zahvaljujući prirodi predmeta i intelektualne kulture koja ga okružuje, odgovara na brojna zemaljska i nezemaljska pitanja. Čitatelj tako može, primjerice, naučiti što su Adam i Eva iskusili počinivši istočni grijeh i koji se od naših praotaca pri tome ponio lošije; kakva zadovoljstva ljudi dijele sa životinjama i zašto; mogu li se kršćani u potpunosti uzdržati od strasti; što bi intelektualac trebao osjećati u oluji i kako potresi jačaju njegovo ili njezino rezoniranje; zašto je Isus Krist na križu “maestro in cathedra” za vjernike; zašto je *delectatio morosa* (užitak koji proizlazi iz promatranja nečijih promašaja) smrtni grijeh i slično.

Takva će pitanja kad su odgovorena ispuniti zadovoljstvom svakoga koji voli intelektualne slagalice bez obzira na njegove ili njezine istraživačke interese, ali ih ja ovdje ostavljam neodgovorenima kako bih potaknuo daljnje čitanje. Ovdje se namjeravam usredotočiti na opću strukturu *Passioni dell'anima/Strasti duše* prikazujući njihov prinos povijesti srednjovjekovnih emocija.

Knjiga se sastoji od četiri tematska bloka: (I) *Počela kršćanske rasprave o strastima*, (II) *Teorije strasti*, (III) *Strasti, poroci, vrline* i (IV) *Dobra uporaba strasti*. Po broju stranica, posljednja dva bloka su srce studije, koji nam govore kako strasti moraju raditi za odnosno u vjernicima. Ipak, “srednjovjekovno promišljanje o afektivnosti” je također istraženo u dubinu kako bi prilagodilo pragmatičnu komponentu, posebice posvećujući pažnju pitanju kako su strasti “kršćanski intelektualci” razumjeli kao “moćan i nužan instrument spasa” (8). Jedinstvo teoretskog i pedagoškog nivoa u srednjovjekovnoj raspravi o strastima postojalo je i u raspravama te predstavljalo neizbježivu potrebu teologa da stave svoje sustave u dobru uporabu.

(I) “Augustin: Strasti i spasenje.” Građani Države Božje koju je stvorio sv. Augustin (354-430) boje se grijeha i čeznu za krijepestima. Oni iskušavaju velik broj strasti – veći od broja vlasiti na njihovim glavama – jer su njihove strasti u neredu zbog istočnog grijeha. Njihova volja je sada žudnja (*concupiscentia*) koja predstavlja kaznu čitavog ljudskog roda. Je li moguće onda pronaći pravi put i rehabilitirati žudnju? Jedino ako bi potonjom vladala prava ljubav, Božja ljubav. Tako bi afekti mogli postati “noge” ili “krila” duše. Krist je došao na svijet kako bi naučio ljude ispravnu upotrebu strasti svojim vlastitim primjerom. “Strah, tuga, žudnja, radost postale su u Kristu i njegovim sljedbenicima izrazi ljubavi prema Bogu” (37).

“Ivan Kasijan: od ravnodušnosti do strpljivosti.” Ivan Kasijan (oko 360. – oko 435.) tvrdi, pak, da srce vjernika mora biti izolirano od napada strasti kao citadel u pustinji. Njegov koncept “čistoće srca” uvodi pojam *apatheia* u istočnu monastičku tradiciju, tako da on postaje njezina istaknuta karakteristika zajedno s općim prezirom prema strastima. Apatija će klijati u pustinjačkom životu kao “cvijet” moralne i religiozne *praktike* za borbu protiv iskušenja, kako je vjerovao Euagrije Pontski (345. – 399.). Ipak, nasuprot stoicima, istočni monasi vide apatiju kao nužni uvjet za vrline, molitvu, jedinstvo s Bogom i poraz grijeha. Stoga je razredba strasti moguća jedino unutar sustava glavnih grijeha, a ne obratno. Savršeni monah je poput Joba koji strpljivošću konačno nadigrava sve svoje strasti.

“Grgur Veliki: bol koja spašava.” Grgur Veliki (oko 540. – 604.) je fasciniran s Jobovim podnošenjem boli koja se progresivno širi od tijela na njegovo srce, dušu i um. Tako, Jobova bol postaje “znak Božje slave i instrument posvećenja” (55). U tom kontekstu, Grgur se referi-

ra i na Krista, čije strasti su ultimativne i, od tada nadalje, paradigmatičke za kršćanski diskurs o emocijama. Iz Kristovog tijela, strasti se protežu na njegovo "mistično tijelo", to jest Crkvu.

"Meso je tijelo grijeha" jer ono izaziva duhovnu bolest (58). Stoga, Grgur i Kasijan smatraju tjelesne strasti opakima. Jedini lijek je zamijeniti ih duhovnim strastima.

(II) "Adamove strasti." Budući besmrtni, Adam je iskusio sve dobre strasti, misli Toma Akvinski (1225. – 1274.). Osjetio je ljubav, radost, žudnju, nadu i upotrebljavao sve vrline; nije bilo boli, pohote, ni straha. Ipak, nakon pada, harmonija je bila uništena, i Adamov razum počeo je gubiti pri upravljanju njegovim senzualnim apetitima. Složivši se u posljednjem s Augustinom, Akvinski vidi strasti kao generirane od tijela (ne od duše / volje), dakle predmoralne. Ako je, za Augustina, prvi grijeh "otkrio" strasti, za Akvinskog je jedino povećao njihov broj. Posebna pažnja tome kako tijelo generira strasti u interakciji s dušom njeguje kasniji razvoj srednjovjekovne afektivnosti. Zahvaljujući ponovnom uvođenju aristotelovskog učenja, razum prima izazov impulsa nižih tjelesnih dijelova. Volja za užicima (prirodni, urođeni ili protuprirodni) postaju prvi pokretač života.

"Vilim iz Auvergne: strasti, vrline, i afekti." Ponovno promišljeni odnosi tijela i duše izazivaju i sofisticiranije odnose strasti prema vrlinama i porocima. Za Vilima iz Auvergne (1180./90. – 1249.) u djelu *De virtutibus* termin *passio* postaje opći pojam za partikularne *affectioes*: "duša trpi strasti i generira afekte" (99). Vilim gradi na Aviceninom tripartitnom modelu duše (razumske, čulne i vegetativne sposobnosti), od kojih je svaki domaćin grupi afekata koje aktiviraju partikularni objekti. Birajući neke afekte i strasti, osoba stječe svoj osobni stav ili *habitus*. Dobar *habitus* realizira vrline, dok nasuprot tome loši reproducira poruke. Izgleda da je aristotelovska neutralnost ljudske prirode upitna budući da je "tijelo zatvor duše ili zemlja gdje vrag sadi kao sjeme čulne i vegetativne mogućnosti" (104).

"Promišljanja o strastima u komentarima na Nikomahovu etiku." Aristotelovska paradigma srednjovjekovne afektivnosti zaista je kulminirala s Albertom Velikim i Akvinskim. Za njih su strasti pokreti (uključujući u to i modifikacije) senzitivnih apetita koje okida potencijalno dobro ili zlo. Čulne strasti, poput ljubavi i mržnje, reagiraju – ovdje i sada – na intenzivno dobro i zlo, dok vegetativne, poput nade ili očaja, izbjegavaju složeno neizravno zlo ili teže prema kompleksnom dobru. Vrline djeluju po razumu / volji i tako naređuju strastima (no ne mogu ih potpuno ugasiti).

Užitak i bol su središnji pojmovi aristotelovskog diskursa o emocijama, bilo u vezi s moralnom edukacijom ili s ljudskom psihologijom. Biti moralan je izuzetno zadovoljstvo, koje onda, pak, ometa ona tjelesna.

"Toma Akvinski i sustav strasti." Sustav strasti kod Akvinskog je posebno zanimljiv kada analizira interakciju tijela i duše, kao i razuma i volje. On se može općenito karakterizirati kao "pred-moralni psihološki diskurs" gdje strasti imaju "čisto fizičku dinamiku" (151). Akvinski dijeli 11 strasti na čulne (ljubav / mržnja, žudnja / odbojnost, radost / žalost) i vegetativne (nada / očaj, strah / smionost, bijes) te analizira njihovu isprepletenost u *Prima secundae* svog djela *Summa Theologiae*. Negativne strasti su "strasnije" jer mijenjaju jedinstvo tijela i duše na protuprirodan način.

(III) "Strasti i sedam glavnih grijeha." Promišljanja o strastima "čine se mnogo marginalnijima, gotovo odsutnima iz srednjovjekovnih tekstova" u usporedbi s temom grijeha (165). Krećući od Augustina i Kasijana, strasti postoje isključivo u moralnoj perspektivi spasenja. Konačno, Grgur Veliki uvodi jednostavnu i djelotvornu klasifikaciju glavnih grijeha (oholost, zavist, lijenost, srdžba, lakomost, proždrljivost, pohota), koja je usmjerena prema duhovnoj praksi.

Obnova 12. stoljeća izaziva u srednjovjekovnoj afektivnosti ponovno promišljanje grijeha. Ako su ranije tijelo i duša bili suparnici, s prihvaćanjem njihovog jedinstva i uvođenjem različitih sposobnosti duše postaje lakše razviti kompleksnu duhovnu etiku. U tom smjeru, Petar Abelard razlikuje porok, prirodnu sklonost prema grijehu ili opaku žudnju od grijeha, koja namjerno vrijeđa Boga. Neke strasti, poput srdžbe ili zavisti, nisu grešne *per se* i mogu se ispraviti. Kasnije je "teološko-moralni problem" strasti bio razriješen odvajanjem afektivnih sposobnosti od onih viših koje određuju krivnju. Tako uzdržljivost i hrabrost postaju aktivne vrline koje reguliraju čulne odnosno vegetativne strasti. Poroci, s druge strane, dolaze iz odsutnosti tih vrline.

"Pokreti srca i grijesi." Domenico Cavalca (oko 1270. – 1342.) piše *Specchio de' peccati*, dobar priručnik na narodnom jeziku i za ispovijed i "samoanalizu" koji nabroja brojne grijeha. Za sve njih se smatra da potiču iz pokreta srca i, uglavnom, iz "dezorijentirane ljubavi". Ti "pokreti" ili "afekti/strasti" zamjenjuju sustav smrtnih grijeha, integrirajući njegove elemente. Štoviše, poveznica između afekata i grijeha je osporena: afekti se mogu promijeniti u dobro ili zlo, a uz to, neki zli (poput straha od smrti) ne postaju grijesi ako se s njima ispravno postupa.

"Strah: filozof u oluji." *Exemplum* o filozofu u oluji koji je ispričao stoik Aulo Gelije (oko 125. – nakon 180.) razjašnjava koncept apatije (*apatheia*) koji su kritizirali kršćanski intelektualci. Mudrac, koji se boji oluje u duši, još vježba apatiju jer namjerno potiskuje zastrašujuće slike od infiltriranja u njegovo iskustvo. "Ukratko, mudrac osjeća pokrete [u njegovoj duši] koje, ipak, nisu strasti" (204). Za Augustina, pak, priča pokazuje kako pokušavajući biti bez strasti "poput nekog boga ili kamena," stoik podbacuje. Pravi mudrac bi trebao sebi dozvoliti da se boji kako bi izradio samilost (*miser cordia*) prema drugima na brodu. Kasnije, Ivan iz Salisburja (oko 1120. – 1180.) brani mudraca, koji, kako on smatra, osjeća "razumni strah" temeljan za poniznost i očekuje da Bog intervenira i spasi ga. Za Alberta Velikog mudračeva strast razlikuje se od onih ostalih putnika, budući da on trpi više u strahu od gubitka svog vrlog života.

"Užitak od Abelarda do Tome Akvinskog." Ako su užici u skladu s prirodom, Petar Abelard (1079. – 1142.) drži ih nužnim dijelom naše "psihofizičke strukture" i ne vidi u njima nikakav grijeh. Stoga on raskida poveznicu seksa i grijeha, uspostavljenu od Augustina i uzbunjuje monastičku kulturu koja neumorno apstinira od tjelesnih užitaka. Petar Lombard (oko 1096. – 1160.) ponovno utvrđuje augustinsku ideju griješnosti užitka. Ipak, kasnije Albert Veliki i Toma Akvinski, gledajući na to iz aristotelovskog kuta, odvajaju dobar užitak koji proizlazi iz vrlog ponašanja od onog koji slijedi strasti.

"Vrlo bol: strpljivost." Za kršćane je strpljivost jedna od vrline povezanih sa snagom; najvidljivije djeluje kad kontrolira strasti. Njezin prvenstveni cilj, prema Akvinskom, je sačuvati razum od tuge. Za kršćane, strpljivost bi trebalo osjećati kao ugodnu i laku, onu koja jamči ljubav i radost, jer ih ona priprema za budućnost. Teološki i propovjednički diskursi razlažu da je na taj način Krist podnio bol, a njegov primjer se mora slijediti.

"Sram: između strasti i vrline." Sram je podvrsta straha. Iako posljedica grijeha, ta strast nije zla *per se* i kad je ispravno postavljena dubokim kajanjem, može prerasti u vrlinu. Stoga, pokora uključuje različite stupnjeve i vrste srama.

(IV) "*Sermo affectuosus*: Strasti i kršćanska elokvencija." Srednjovjekovni *sermo affectuosus* (strastvena propovijed) teži pokrenuti ljudske afekte moćnim teološkim i moralnim instrumentom – "afektivnom retorikom". Augustin i Grgur Veliki slažu se da bi dobar misionar trebao "slomiti kamena srca" i raspaliti ih svojim, ispravnim strastima (*flectere*). Nadalje, Gr-

gur Veliki vjeruje da propovjednik treba naučiti dominirati strastima ljudi i održati svoj govor tako da ih popravi. Primjeri iz Svetog pisma i hagiografije pomažu kad se pričaju, jer oni *per se* mogu izazvati ispravne strasti. Vilim iz Auvergne predviđa *ars predicandi*: glas koji opisuje prljave stvari treba biti nizak, za strašne stvari drhtav i sl.; dok propovijedajući o boli geste moraju izgledati kao da netko plače.

“Emocije i sakrament pokore.” U 12. i 13. stoljeću, sakrament pokore razvio se u skladu s općim intelektualnim kontekstom, u kojem se instrumenti za analizu afektivnosti umnožavaju. Individualizacija, introspekcija i otpuštanje krivnje uvedeni u pokoru institucionalizirali su sustav “sentimentalnog odgoja” za kršćane. U jezgri zapadne srednjovjekovne emocionalne paradigme postoji konstantan i voljan bol posebnog intenziteta, *contritio*. On je sposoban smrviti grijehe u prah. Nakon što mu se podvrgne, osoba se ispovijeda i potom osjeća olakšanje.

“Vilim iz Auvergne and Dobra uporaba strasti za pokoru.” Vilim iz Auvergne uvodi preliminarni stupanj pojmu *contritio*, to jest *attritio*. To posebno psihološko stanje razvija se u duši s više afekata, poput straha, bijesa ili bola. Tada započinje uništavanje grijeha i prerasta u *contritio*, stvarajući širok i otvoren prostor vrlini. Najvažniji element ipak je intervencija božanske milosti. S katalizirajućom pomoći svećenika, ona prosvjetljuje dušu te osoba ostavlja za sobom sram i crvenilo (*erubescencia*, tjelesna manifestacija srama) postajući miran i strpljiv.

“Strasti, misticizam, molitva: slučaj Jeana Gersona.” Individualni misticizam Jeana Gersona (1363. – 1429.) također se uklapa u emocionalnu paradigmu razdoblja. Njegov sustav temelji se na sofisticiranom pogledu na ljudsku dušu i tijelo i njihove afekte, koji proizlaze i iz platonističke i iz peripatetičke tradicije. Gersonova mistična teologija djeluje božanskom milošću, afektima i pomoću *synderesis*, posebnom sposobnošću duše da prije svega ima afektivne mogućnosti i intuitivno poznavanje morala.

“*Specchio di croce*: Domenico Cavalca i red afekata.” Trpeći Krist je drugi prominentni model za sentimentalni odgoj i imitaciju. Kako Domenico Cavalca pokazuje, to je u prvom redu realizacija augustinskog plana o povezivanju strasti sa spasenjem. Za Cavalcu, slika raspeća je teološki kompendij sposoban educirati kršćane i o temeljima njihova vjerovanja i o ispravnom životnom putu. Raspeće je također najviši primjer za to kako se strasti moraju reorganizirati. Nadvladavši ih sve, Krist je uspostavio ispravnu hijerarhiju njihovih objekata: “Bog, naša duša, duše ostalih, naše tijelo, tijela drugih, naše stvari” (394).

Cavalcin emotivni ezotericizam još jednom potvrđuje postojanje obilja “plodne zemlje” za istraživanje srednjovjekovne afektivnosti, kako ju je istražila knjiga *Passioni dell'anima* Carle Casagrande i Silvine Vecchio. Pod krovnom terminom kršćanske povijesti strasti, nalaze se teme iz povijesti filozofije, teologije i misticizma, kao i one društvene i kulturne povijesti. Jedina povijest koju bih još želio tu naći je povijest medicine, koja bi mogla razložiti tjelesne manifestacije strasti. Sveprisutna teorija o tjelesnim tekućinama očito je pridonosila diskursu o afektivnosti, i to bi zahtijevalo dalje proučavanje. No, moja pretjerana žudnja može biti u potpunosti ukroćena drugim intelektualnim užicima koje ova divna knjiga pruža znanstvenom čitateljstvu.

Yuri Rudnev